Was ist und wozu betreiben wir Kritik? Die Frage nach den Bedingungen und der Möglichkeit von Kritik stellt sich immer dort, wo Gegebenheiten analysiert und beurteilt werden, seien es gesellschaftliche Verhältnisse und Institutionen, Selbstverhältnisse oder Objekte der Kunst. So ist Kritik konstitutiver Bestandteil menschlicher Praxis: Handeln beruht auf normativen Unterscheidungen und damit auf der Möglichkeit von Kritik.
Wie aber ist das kritische Unternehmen beschaffen? Wie stellt sich in den unterschiedlichen Praktiken der Kritik das Verhältnis von Analyse und Bewertung dar, und wie sind die Maßstäbe auszuweisen, die es dem Kritiker erlauben, eine gegebene Situation als falsch, schlecht, unangemessen oder defizitär zu bezeichnen? Aus unterschiedlichen Perspektiven geben die Beiträge dieses Bandes Antworten auf diese Fragen.

Rahel Jaeggi ist Wissenschaftliche Assistentin am Institut für Philosophie der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main.
Tilo Wesche ist Wissenschaftlicher Assistent am Institut für Philosophie der Universität Basel.

# Was ist Kritik?

Herausgegeben von
Rahel Jaeggi und Tilo Wesche

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1885
Erste Auflage 2009
© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2009
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.
Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet,
vervielfältigt oder verbreitet werden.
Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim
Printed in Germany
ISBN 978-3-518-29485-7

1 2 3 4 5 6 – 14 13 12 11 10 09

# Inhalt

IV Kritische Hermeneutik und Wissenschaft



# Einführung: Was ist Kritik?

## I

Was ist und wozu betreiben wir Kritik? Die Frage nach den Bedingungen und der Möglichkeit von Kritik stellt sich immer dort, wo Gegebenheiten analysiert, beurteilt oder als falsch abgelehnt werden. Kritik ist, so verstanden, konstitutiver Bestandteil menschlicher Praxis. Immer dann, wenn es Spielräume, Deutungs- und Entscheidungsmöglichkeiten gibt, setzt sich menschliches Handeln der Kritik aus. Wo so oder anders gehandelt werden kann, kann man auch falsch oder unangemessen handeln – und entsprechend dafür kritisiert werden. Sofern sie sich auf soziale Verhältnisse richtet, stellt Kritik gesellschaftliche Werte, Praktiken und Institutionen und die mit diesen verbundenen Welt- und Selbstdeutungen ausgehend von der Annahme infrage, dass diese nicht so sein müssen, wie sie sind.

Sieht es aus dieser Perspektive so aus, als sei die Praxis des Kritisierens aus menschlichen Handlungszusammenhängen gar nicht wegzudenken, so wird andererseits die Frage, »wozu eigentlich (noch) Kritik?«, mit großer Entschiedenheit gestellt. Angesichts gesellschaftlicher Verhältnisse, die sich so darstellen, als gäbe es zu ihnen keine Alternative und in ihnen keine Entscheidungsspielräume, scheint die Möglichkeit von Kritik zu schwinden. Aber auch wenn der Philosoph Richard Rorty behauptet: »the best way to expose or demistify an existing practice would seem to be by suggesting an alternative practice, rather than criticizing the current one«,[1] verabschiedet er auf folgenreiche Weise eine bestimmte Idee von Kritik, wie sie lange unser theoretisches wie praktisches Selbstverständnis beherrscht hat.

Dabei leugnet er, wohlgemerkt, nicht die Veränderungswürdigkeit existierender gesellschaftlicher Praktiken und Institutionen an sich. Infrage gestellt wird hingegen die Annahme eines begründeten Übergangs von der alten, als defizitär beurteilten Praxis zu einer neuen. Es gibt dann keinen Maßstab, von dem her sich die durch

1 Richard Rorty, »Feminism, Ideology, and Deconstruction: A Pragmatist View«, in: Slavoj Žižek (Hg.): *Mapping Ideology*, London, New York, S. 226-234, hier: S. 227.

# *Rahel Jaeggi*
# Was ist Ideologiekritik?*

In diesem Aufsatz plädiere ich für die Revitalisierung der Ideologiekritik als einer Form der Sozialkritik, eines Konzeptes also, das, obwohl nicht ausschließlich dem Marxismus zuzuschreiben, doch mit Marx zu einer gewissen »Reife«[1] gelangt ist und sich vor allem in den verschiedenen Strömungen des »westlichen Marxismus« bis hin zur zeitgenössischen Kritischen Theorie großer Beliebtheit erfreut hat. Die Konjunktur hat sich gewendet. Gibt es aber keine Ideologien mehr – oder nur nicht mehr ihre Kritik? Mein Plädoyer für eine Rekonstruktion der Ideologiekritik geht von folgendem Befund aus: Einerseits glaube ich, dass es immer noch gesellschaftliche Verhältnisse, Formen gesellschaftlicher Herrschaft gibt, die der Ideologiekritik bedürfen. Andererseits bedarf es zum Wiederanschließen an das Konzept der Ideologiekritik nicht nur einer erneuten Beschäftigung damit, wie Ideologiekritik eigentlich funktioniert – das ist, wie häufig bei beliebten Theoremen, auch zu Zeiten ihrer größten Beliebtheit oft alles andere als klar gewesen –, sondern auch einer kritischen Rekonstruktion einiger ihrer Grundannahmen. Es geht also um die Vergegenwärtigung wie Neubestimmung von Ideologiekritik.

Wenn nun das Projekt des Wiederanschließens an die Ideologiekritik, anders als Richard Rorty meint,[2] »worth the trouble« sein soll, so ist es das meiner Meinung nach auch deshalb so, weil sich damit einige sehr aktuelle Probleme der zeitgenössischen Diskussion über Formen der Sozialkritik in ein anderes Licht setzen lassen.

* Dies ist eine veränderte Fassung meiner Überlegungen zur Ideologiekritik, die auch in C. Zurn und B. de Bruijn (Hg.), *New Waves in Political Philosophy*, Basingstoke/Hampshire erscheinen werden. Für hilfreiche Anregungen und Kommentare danke ich Robin Celikates, Stefan Gosepath, Axel Honneth, Martin Saar, Titus Stahl und dem Frankfurter Kolloquium zur Sozialphilosophie sowie Christopher Zurn und Boudewijn de Bruijn.

1 So drückt Jorge Larrain es aus, vgl. ders., *The concept of Ideology*, London 1979, S. 34.

2 Vgl. Richard Rorty, »Feminism, Ideology, and Deconstruction: A Pragmatist View«, in: Slavoj Žižek (Hg.), *Mapping Ideology*, London 1995, S. 227-235, hier: S. 232.



Als eine spezifische Form immanenter Kritik führt Ideologiekritik nämlich, so werde ich behaupten, über die vieldiskutierte, aber unproduktive Alternative zwischen externer und interner Kritik hinaus. Sie steht also einerseits gegen den Versuch, Maßstäbe der Kritik »extern« zu konzipieren (und damit der Hegel'schen Kritik am Moralismus des »bloßen Sollens« zu verfallen), andererseits verlässt sie sich nicht auf die ethischen und moralischen Ressourcen einer gegebenen Gemeinschaft, sondern beinhaltet ein diesen gegenüber transgressives Moment. Damit hängt ein zweiter Aspekt zusammen: Ideologiekritik steht auf interessante Weise zwischen der Gegenüberstellung von »normativistischen« und »antinormativistischen« Positionen in der politischen Philosophie. Ist nun die heutige Situation gekennzeichnet von gewissen Ermüdungserscheinungen in diesem Konflikt, so lässt sich Ideologiekritik als eine Position rekonstruieren, die eine von beiden Alternativen unterschiedene, eigenständige Art von Normativität für sich in Anspruch nehmen kann. Das liegt, so meine These, daran, dass die Ideologiekritik (als immanente Kritik) von einem spezifischen Zusammenhang zwischen Analyse und Kritik lebt, der bei Normativisten wie Antinormativisten auseinandergerissen ist.

Ich werde im Folgenden zunächst klären, was den spezifischen Charakter von Ideologiekritik ausmacht. Nach einleitenden Annäherungen an den Gehalt des Konzepts (I), orientiere ich mich dabei an der Auflösung von zwei Paradoxien, die für die Methode der Ideologiekritik kennzeichnend sind: Ideologien sind, wie Adorno sagt, »gleichzeitig wahr und falsch«, und sie scheinen gleichzeitig normativ und nichtnormativ zu sein (II). Beides lässt sich verstehen, wenn man Ideologiekritik konsequent auf das an Hegel angelehnte Vorgehen immanenter Kritik bezieht (III). Dabei zeigt sich sowohl die normative Eigenständigkeit des ideologiekritischen Vorgehens als auch seine Problematik (IV).

## I
## Was ist Ideologiekritik?

Was also ist *Ideologiekritik*?[3] Auf den ersten Blick ist es ganz einfach: Ideologiekritik kritisiert Ideologien. Was aber sind *Ideologien*? Auch hier fällt die allererste Antwort leicht: Ideologien sind Ideen, es handelt sich aber dabei nicht lediglich um unzusammenhängende Ideen, die jemand haben kann oder nicht, sondern um Ideen die (notwendig oder jedenfalls systematisch) in bestimmten sozialen Zusammenhängen stehen und entstehen. Ideologien sind dabei Überzeugungssysteme, die praktische Konsequenzen haben. Sie wirken praktisch und sind ihrerseits Effekte einer bestimmten gesellschaftlichen Praxis.[4] Darüber hinaus scheinen Ideologien einen seltsamen Status zu haben: Behauptet man von etwas, es sei »ideologisch«, so meint man damit nicht nur, es sei falsch oder ein Irrtum; andererseits aber gehört der Irrtumscharakter dennoch zur Ideologie dazu. Wer unter dem Einfluss einer Ideologie steht, ist nicht nur einem falschen Zustand ausgeliefert, sondern auch »im Griff« einer falschen Deutung dieses Zustands. Oder anders: Ideologien konstituieren unseren Weltbezug und damit den Deutungshorizont, in dem wir uns und die gesellschaftlichen Verhältnisse verstehen und die Art und Weise, in der wir uns in diesen bewegen. Sind Ideologien, dieser Auffassung zufolge, das Mittel, mit dem die herrschenden Verhältnisse »die Köpfe der Massen ergreifen und dadurch zur ›materiellen Gewalt‹ werden« (so Stuart Hall[5]), so enthüllt oder dechiffriert Ideologie*kritik* die Umstände, die es der Herrschaft erlauben, sich durchzusetzen.

3 Ich behandle hier Ideologiekritik in einem weiten Sinne als Methode kritischen Denkens. Eine knappe, aber sehr hilfreiche Einführung in die Ideologiekritik bietet Herbert Schnädelbach in seinem gleichnamigen Aufsatz »Was ist Ideologiekritik? Versuch einer Begriffsklärung«, in: *Das Argument* 50, 1969. Eine umfassende Darstellung und ein energisches Plädoyer für das Festhalten an der Ideologiekritik bietet Terry Eagleton, *Ideology*, London, New York 1994. Die klarste analytische Ausarbeitung des Ideologiekonzepts und ein hilfreiches Raster zur Einordnung verschiedener Ideologiebegriffe bzw. verschiedener Aspekte des Ideologiebegriffs hat Raymond Geuss vorgelegt in: *Die Idee einer kritischen Theorie*, Bodenheim 1988.

4 Deshalb verbergen sich Ideologien nicht nur in Ideensystemen, sondern auch in Praktiken und in Habitus-Formen. Es gibt dann also ideologisch wirkende Praktiken und umgekehrt praktische Ideologiekritik bzw. ideologiekritische Praktiken – von Guy Debord bis Judith Butler, von den disruptiven Aktionen der Situationistischen Internationale bis zu den zeitgenössischen »queeren« Versuchen, die Geschlechterbinarität zu unterlaufen. Die Produktivität Althussers liegt nicht zuletzt darin, herausgearbeitet zu haben, dass Ideologien eine Frage »gelebter Verhältnisse« sind. Und auch, dass Bourdieus Analyse von *habitus* und *doxa* sich der Sache nach als Beitrag zur Ideologiekritik verstehen lässt, selbst wenn Bourdieu sich von dem mit dem Ideologiebegriff verbundenen Vokabular distanziert, liegt dann auf der Hand. (Vgl. dazu das Interview mit Bourdieu in Žižek (Hg.), *Mapping Ideology*, a. a. O., S. 265-278.)



### *Vier Aspekte der Ideologiekritik*

Jedenfalls in *der* Tradition von Ideologiekritik, die ich hier näher beleuchten möchte und in *dem* Sinne, in dem ich ihr hier nachgehen möchte (nämlich: in dem Sinne, in dem Ideologie etwas Negatives bezeichnet, der Ausdruck also pejorativ verwendet wird und Ideologiekritik darum bemüht ist, diesen negativen Zustand zu überwinden[6]), bezeichnet Ideologiekritik einen ganz bestimmten Typus von Kritik.[7] Vier Aspekte sind für diesen charakteristisch.

(1) Ideologiekritik ist *Herrschaftskritik.* Dabei setzt sie aber gewissermaßen »tief« an. Ideologiekritik ist in diesem Sinne ein Angriff auf das, was man als Mechanismen der »Verselbstverständlichung« oder »Selbstverständlichmachung« bezeichnen kann, Mechanismen also, die den Eindruck der Unhintergehbarkeit von sozialen Verhältnissen wie Selbstverhältnissen herstellen. Dazu gehören Naturalisierungsphänomene – etwas gesellschaftlich »Gemachtes« wird als natürlich bzw. unhintergehbar »Gegebenes« vorgestellt –, aber auch Vorgänge wie der der Universalisierung von Partikularem, der in der Marx'schen Analyse so prominent als Legitimationsmechanismus der bürgerlichen Gesellschaft enthüllt wird. Ideologiekritik ist also Kritik von Herrschaft als Kritik solcher *Verselbstverständli-*

5 Projekt Ideologietheorie (Hg.), *Die Camera Obscura der Ideologie*, Berlin 1984, S. 99.

6 Zu den neutralen oder sogar affirmativen Auffassungen von Ideologie vgl. die sehr hilfreiche Typologisierung in Raymond Geuss, *Die Idee einer kritischen Theorie*, a. a. O.

7 Die Frage, ob Ideologiekritik ein spezifischer Modus der Kritik ist oder ob sie einen spezifischen Gegenstand, nämlich Ideologien, hat, erübrigt sich dann. Ideologiekritik ist eine Form der Kritik, deren Eigenart es ist, ihren Gegenstand als Ideologie zu verstehen bzw. zu dechiffrieren. Dass etwas eine Ideologie, ideologisch ist, sieht man ihm, bevor Ideologiekritik auftritt, nicht an.

*chungen bzw. Selbstverständlichmachungen* und umgekehrt die Dechiffrierung dieser Mechanismen *als* Herrschaftsmechanismen.

(2) Ideologiekritik geht von den *inneren Widersprüchen* oder Selbstwidersprüchen, den internen Inkonsistenzen einer gegebenen Situation aus. Ideologiekritik setzt damit dem Falschen nicht unmittelbar das »Richtige« entgegen, und sie arbeitet nicht mit einem externen Maßstab, den sie an das Gegebene anlegt, sondern (in einem komplizierten Sinn, den ich noch untersuchen werde) mit dessen eigenen Maßstäben.

(3) Ideologiekritik beruht (in der erwähnten Tradition) immer auf einer Art »Hermeneutik des Verdachts«, wie Paul Ricœur es nennt. Wo sie Verzerrungen im Selbst- und Weltverständnis von Individuen wie auch im Selbstverständnis von sozialen Entitäten aufdeckt, operiert sie mit einem Vorbehalt gegen die Selbstauslegungen von sozialen Gebilden und Individuen und gegen die *prima facie* Interessen der Individuen.

(4) Charakteristisch für das Verfahren der Ideologiekritik ist weiterhin der Zusammenhang von *Analyse und Kritik.* Hier soll durch Analyse eines Sachverhalts dessen Kritik betrieben werden – in einem Sinne, in dem die Analyse nicht nur die instrumentelle Vorbedingung für Kritik, sondern Bestandteil des kritischen Prozesses selbst ist.

### *Aktualität der Ideologiekritik*

Nun spricht viel dafür, dass das »Ideologische« oder die »ideologische« Wirkungsweise von Herrschaft heute gesellschaftlich nicht weniger geworden ist. Die Vermutung, Herrschaft wirke heute direkt, also ohne ideologische Vermittlung, halte ich für unhaltbar.[8] Wenn beispielsweise im europäischen Kontext über den Umbau der sozialen Sicherungssysteme diskutiert wird, so setzt sich die (von vielen als »neoliberal« kritisierte) Entsicherung und Prekarisierung von Lebensverhältnissen (auch) mittels der Anrufung von Idealen wie Autonomie und Kreativität durch, Idealen also, denen man sich kaum entziehen kann, selbst wenn es naheliegt, dass es gerade diese sind, mit denen heute Exklusionsprozesse gerechtfertigt

8 Diese Vermutung hat schon Adorno angesichts der »Durchsichtigkeit« der Verhältnisse im organisierten Kapitalismus geäußert; vgl. ders. und Walter Dirks, *Soziologische Exkurse*, Frankfurt/M. 1956, S. 170.



werden. Auch wenn einem eine Wortschöpfung wie »Ich-AG« (im Rahmen der in Deutschland unter dem Namen »Hartz IV« bekannten Arbeitsmarktreformen) nicht nur euphemistisch, sondern sogar offen zynisch vorkommen mag, führt man sich die von Unsicherheit gezeichneten Existenzformen vor Augen, die damit öffentlich zum Leitbild erhoben werden, so ändert das nichts daran, dass auch diese ihre ideologische Kraft aus der Anknüpfung an Ideen von Unabhängigkeit, Selbstständigkeit und Initiative beziehen, die gesellschaftlich auch von denen geteilt werden, die von der Entsicherung der sozialen Systeme nichts Positives zu erwarten haben. Angesichts solcher und ähnlicher Phänomene ließe sich behaupten: Die Verhältnisse schreien nach Ideologiekritik.

### *Schwierigkeiten mit der Ideologiekritik*

In der Theorie dagegen herrschen aus unterschiedlichen Gründen die »Schwierigkeiten mit der Ideologiekritik« vor. Ist uns nicht der Bezugspunkt des Wahren oder der unverstellten Realität verlorengegangen, den die Kritik braucht, um etwas als »bloße Ideologie« zu enthüllen? Und wenn Ideologiekritik Herrschaft durch die Auflösung falscher Selbst- und Weltbilder überwinden will – von welchem Standpunkt aus ist sie in der Lage, das zu tun?[9] Problematisch sind hier nicht nur die scheinbar unüberwindliche Asymmetrie, die zwischen Ideologiekritiker und »ideologisch Verblendeten« zu entstehen scheint,[10] und die damit einhergehenden paternalistischen

9 Gerade die Logik einer Hermeneutik des Verdachts und die Rede vom falschen Bewusstsein geraten ja ihrerseits in den Verdacht, sich gegen Kritik zu immunisieren und sich vor gegenläufigen Evidenzen abzuschotten. Das schlagendste Beispiel für eine solche Abschottungsstrategie ist wohl die Passage der Freud'schen *Traumdeutung*, in der der »Meister des Verdachts« Sigmund Freud den Traum eines Patienten, der sich partout nicht in seine These vom Traum als Wunscherfüllung fügen wollte, als Erfüllung des Patientenwunsches, Freud möge im Unrecht sein, deutet; Vgl. Sigmund Freud, *Die Traumdeutung*, in: ders., *Studienausgabe*, Band 2, Frankfurt/M. 1982, S. 167.

10 Zu einem Versuch der Reaktualisierung der Ideologiekritik in einer Weise, die ohne diesen Aspekt auskommt und die damit einhergehende Problematik der Asymmetrie zwischen der Innenperspektive der Betroffenen und der Außenperspektive des Ideologiekritikers zu überwinden versucht, siehe Robin Celikates, »From Critical Social Theory to a Social Theory of Critique: On the Critique of Ideology after the Pragmatic Turn«, in: *Constellations* 13/1, 2006, S. 21-40.

Konsequenzen; zur Debatte steht mit dem Verfahren der Ideologiekritik auch die Frage, ob Ideologiekritik überhaupt eine Kritik *sui generis* sein kann oder ob sie abhängig bleibt von normativen Standards, die unabhängig von ihr etabliert werden müssen.

## II
## Die Paradoxien der Ideologiekritik

Zwei Thesen möchte ich zum Ausgangspunkt meiner Überlegungen machen. *Erstens* die Feststellung Adornos, in Ideologien seien »das Wahre und das Unwahre immer miteinander verschränkt«.[11] *Zweitens* die (kritische) Bemerkung Anton Leists, es sei der »Mythos der Ideologiekritik«, dass diese beanspruche, eine »nicht moralisierende oder nichtnormative Kritik« zu sein, »die dennoch normativ bedeutsam ist«.[12] Nun sind auf den ersten Blick beide Charakteristika, so sie denn zutreffen, dazu geeignet, das Problem der Ideologiekritik in nebulöses Dunkel zu hüllen: Dass etwas zugleich wahr und unwahr sein soll, ist ja, nach gängiger Auffassung, ebenso paradox wie die Behauptung einer Position, die kritisch sein will, ohne dabei normativ zu sein. Genau in dieser scheinbar paradoxalen Struktur aber verstecken sich die Pointe und die Produktivität von Ideologiekritik.

### a. Erste Paradoxie: Die Durchdringung von wahr und falsch

Wenden wir uns also der ersten Paradoxie zu, der Durchdringung von wahr und falsch. Wie kann eine Ideologie gleichzeitig wahr und falsch sein? Ist sie tatsächlich in ein und derselben Hinsicht wahr und falsch – und wie wäre das möglich? Und weiter: Wenn Ideologien *gleichzeitig* wahr und falsch sein sollen, lässt sich dann nicht ebenso gut (oder besser) behaupten, sie seien *weder* wahr noch falsch? Dann hätten wir es im Falle von Ideologien nicht nur mit einer eigentümlichen Durchdringung, sondern auch mit einer ei-

11 Theodor W. Adorno, »Beitrag zur Ideologienlehre«, in: ders, *Gesammelte Schriften*, Band 8, Frankfurt/M. 1972, S. 457-477, hier: S. 465.

12 Anton Leist, »Schwierigkeiten mit der Ideologiekritik«, in: E. Angehrn und G. Lohmann (Hg.), *Ethik und Marx*, Stuttgart 1986, S. 58-81, hier: S. 59.



gentümlichen Unangemessenheit des Wahrheitskriteriums zu tun. Sehen wir uns zunächst an, welche Sachverhalte Adorno mit seiner Behauptung im Blick hat.

### *Freiheit und Gleichheit als Ideologie*

Nehmen wir ein berühmtes (wenn auch komplexes) Beispiel für Ideologiekritik,[13] nämlich den von Marx behaupteten ideologischen Charakter der Ideale von Freiheit und Gleichheit, wie sie in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft auftreten.[14] Die Ideologie von Freiheit und Gleichheit, wie Marx sie versteht, ist tatsächlich (auch der Marx'schen Deutung zufolge) »gleichzeitig wahr und falsch«. Die naturrechtliche Idee von Freiheit und Gleichheit, auf die sich die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft als auf ihr genuines Organisationsprinzip beruft, entspricht einerseits der Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft. Der kapitalistische Arbeitsvertrag wird geschlossen zwischen (formal, also rechtlich) Freien und Gleichen. Schließlich treten hier unabhängige Vertragspartner einander gegenüber, die in einem bestimmten Sinn als Freie und Gleiche agieren: Der Arbeitnehmer ist kein Leibeigener, und es gelten keine feudalrechtlichen Statusbeschränkungen. Auf der anderen Seite allerdings scheint die Wirklichkeit des kapitalistischen Arbeitsverhältnisses diese bürgerlichen Normen zu widerlegen. Nicht nur herrscht (um den Preis des Verhungerns) für die meisten Arbeitnehmer faktisch ein *Zwang* zum Eintritt in ein solches Verhältnis; auch ist die faktische materielle *Ungleichheit*, die sich zwischen den Vertragspartnern herstellt, Marx' Analyse zufolge nicht zufällig, sondern systematisch induziert.

Nun könnte man sagen: Da sieht man es! Die Rede von »gleichzeitig wahr und falsch« ist allenfalls rhetorisch wirksam, ansonsten aber in ihrer Paradoxie leicht aufzulösen. Die Idee der Freiheit und Gleichheit ist eben in einer Hinsicht – der Hinsicht des rechtlichen und politischen Status der Beteiligten – »wahr«, das heißt, in dieser

13 Ich behandle hier die Marx'sche Kapitalismuskritik insgesamt als Ideologiekritik, beziehe mich also nicht vorrangig auf die insgesamt unzureichenden Stellen, an denen er selbst die Rede von Ideologie methodisch expliziert.

14 Es geht mir hier um eine Untersuchung der *Argumentationsfiguren* der Marx'schen Ideologiekritik, die ich lediglich als Beispiel benutze, nicht um den Wahrheitsgehalt ihrer substanziellen Behauptungen.

Hinsicht beschreibt sie die Realität, die sie beschreiben soll, angemessen. Davon lässt sich nun eine zweite Hinsicht unterscheiden, die man diejenige der materialen Verwirklichung nennen könnte. Und in dieser Hinsicht ist es klarerweise falsch zu behaupten, dass in der bürgerlichen Gesellschaft Freiheit und Gleichheit bereits verwirklicht wären.

Um das Ganze zu verkomplizieren, ist hier allerdings auf einen weiteren Umstand hinzuweisen: Nach Marx ist die Ideologie von Freiheit und Gleichheit *selbst ein Faktor* in der Entstehung des Zwangs und der Ungleichheit. Das heißt, diese ist *produktiv wirksam* in einer Weise bzw. mit dem Effekt, dass sie selber an der Verkehrung der in ihr verkörperten Ideen mitwirkt. Die normativen Ideale sind also nicht etwa lediglich noch nicht vollständig verwirklicht, sie sind *in ihrer Verwirklichung verkehrt.* Nicht nur also sind Freiheit und Gleichheit keinesfalls »bloße Ideen«; es sind Ideen, die gesellschaftlich wirksam geworden sind und sich in sozialen Institutionen sedimentiert haben. Ihre Wirksamkeit besteht – und Marx hält das für eine nicht zufällige, sondern notwendige Wirkung – darin, sich in ihrer Verwirklichung gleichsam selbst zu untergraben. (Wie das? Wenn, wie Jon Elster die Marx'sche Analyse zusammenfasst, im Kapitalismus Ausbeutung »the generation of economic injustice through free market transactions« ist,[15] dann ist der Arbeitsvertrag, als Vorbedingung für den marktförmigen Tausch, gleichzeitig Verkörperung von Freiheit und Gleichheit wie Mittel zur Generierung von Ungleichheit. Hier ist es eben gerade nicht so, dass von Freiheit oder Gleichheit nur gesprochen wird – »talking freedom« –, ohne dass diese realisiert würden, sondern die Weise, in der sie unter kapitalistischen Produktionsbedingungen realisiert werden [müssen], produziert als Effekt eine neue, wenn auch verdeckte Form von Unfreiheit und Ausbeutung.)

Diese systematische Widersprüchlichkeit von Ideen und der von ihnen durchdrungenen sozialen Praxis ist es, die sich in der Rede von der Ideologie als »notwendig falschem Bewusstsein« zusammenfügt. Diese Formel ist also vielschichtiger, als auf den ersten Blick zu sehen ist. (a) Einerseits ist das Bewusstsein (ganz traditionell) insofern falsch, als sich in ihm eine falsche Deutung und Auffassung der Realität findet. (b) Wenn dieses Bewusstsein aber

15 Vgl. Jon Elster, »Exploring exploitation«, in: *Journal of Peace Research* 15, 1978, S. 3-17.



andererseits »notwendig« sein soll, so deshalb, weil es der Realität gleichzeitig eben doch entspricht. (c) Drittens aber ist es eben nicht nur einerseits falsch, andererseits notwendig, sondern es ist beides zugleich: notwendig falsch, das heißt mit Notwendigkeit falsch. Mit Notwendigkeit falsch ist das Bewusstsein, weil es gar nicht anders kann, als falsch zu sein, und es kann gar nicht anders, als falsch zu sein, nicht etwa, weil es selbst sich notwendigerweise täuschen muss (also weil auf seiner Seite ein kognitives Defizit bestünde), sondern weil es einer falschen Realität entspricht. Insofern geht es nicht nur um falsches, sondern um *gesellschaftlich induziertes* falsches Bewusstsein.[16] (Deshalb können Ideologien auch nicht als bewusste Täuschung verstanden werden. Selbst wenn unterschiedliche soziale Akteure von Ideologien in unterschiedlicher Weise profitieren, bezeichnet eine ideologische Struktur doch etwas, von dem beide Seiten betroffen sind.)

### *Auflösung der Paradoxie*

Die (scheinbare) Paradoxie der Ideologiekritik hat nun einen erkennbaren Sinn bekommen:

(i) Ideologien sind »gleichzeitig wahr und falsch«, sofern sie der »Realität« gegenüber (was auch immer das sein und wie immer man auch das Entsprechungsverhältnis konzipieren mag) gleichzeitig adäquat wie inadäquat, angemessen wie unangemessen sind.

16 Nun ist die Rede vom »falschen Bewusstsein« von vielen Seiten her angegriffen worden. Gerade die Vorwürfe allerdings, die sich auf die Lokalisierung des »Falschen« der Ideologie »im Bewusstsein« richten, und diejenigen, die hier eine veraltete (nämlich: repräsentationalistische) Epistemologie am Werk sehen, verkennen, dass die Rede vom »Bewusstsein« hier durchaus zwiespältig ist. So ist es fast irreführend, hier noch von Bewusstsein zu sprechen, da dieses Bewusstsein als nicht nur durch gesellschaftliche Praxis konstituiertes, sondern seinerseits praktisch wirksames eben nicht mehr Bewusstsein in seinem hergebrachten Gegensatz zu »Sein« (oder dem »Überbau« im Gegensatz zur »Basis«) ist, sondern ein Gebilde, in dem sich beides durchdringt: ein kompliziertes Geflecht von Normen, Idealen und Praktiken, die sich wechselseitig beeinflussen. Ebenso verweist der eigentümliche Status der Ideologie zwischen Wahrheit und Falschheit darauf, dass mit dem Ideologiebegriff ein Verständnis von wahr und falsch ins Spiel kommt, das nicht mit dem traditionell-repräsentationalistischen Modell übereinstimmt. Und so ist es jedenfalls nicht ausgemacht, dass hinter der falschen oder verzerrenden Ideologie die wahre Realität im Sinne einer nicht konstruierten, nicht begrifflich verfassten Realität liegt.

Als gesellschaftlich induzierte sind sie nicht einfach eine Täuschung oder ein kognitiver Irrtum, sondern ein in bestimmter Hinsicht begründeter, weil in der Beschaffenheit der Realität ge-gründeter Irrtum.[17]

(ii) Ideologien sind außerdem »gleichzeitig wahr und falsch«, sofern die Normen, an die sie anknüpfen, einen nicht verwirklichten Wahrheitsgehalt haben. Der Ideologiekritiker kritisiert nicht die Ideale von Freiheit und Gleichheit selbst, sondern deren defizitäre Verwirklichung. Gleichzeitig allerdings (und auf diesen für das Verhältnis der Kritik zu ihrem »Maßstab« folgenreichen Umstand werde ich unten zurückkommen) lässt der Umstand der Nichtverwirklichung der Norm ihren Wahrheitsgehalt auch nicht unangetastet. Das »wahre Element« der Ideologie (das Ideal der Gleichheit) bleibt also unter Bedingungen ihrer defizitären (bzw. verkehrten) Verwirklichung nicht einfachhin wahr. Es ist von der »Verschränkung« mit dem Unwahren (Adorno) gleichsam affiziert.

Was also hat uns die erste Paradoxie gezeigt? Die von Adorno konstatierte Durchdringung von wahr und falsch hat uns darauf aufmerksam gemacht, dass es sich hier um ein in mehrfacher Hinsicht komplexes (und wechselseitig konstitutives) Verhältnis von Normen und Praktiken handelt. Daraus ergeben sich für die Ideologiekritik folgende Konsequenzen:

(1) Sie muss sowohl die falsche Auffassung einer Situation bzw. eines (gesellschaftlichen) Sachverhalts als auch die Beschaffenheit dieser Situation selbst kritisieren. Ideologien sind nicht nur »gleichzeitig wahr und falsch«, sie sind auch (wie auch Raymond Geuss betont) immer ein gleichzeitig epistemisches wie normatives Problem. Ideologiekritik deckt auf, dass wir etwas (die gesellschaftlichen Zustände) falsch *verstehen* und dass diese falsch *sind*.[18]

17 Vgl. dazu auch Jürgen Habermas im »Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus«: »Es selbst [das Bewusstsein] ist falsch durch die – sogar richtige – Spiegelung einer falschen Wirklichkeit.« Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, Frankfurt/M. 1978, S. 387-456, hier: S. 437.

18 Ideologiekritik thematisiert dabei nicht einfach beides; sie beruht auf der nicht ganz selbstverständlichen Behauptung eines systematischen Zusammenhangs zwischen dem falschen Verstehen und der Falschheit der Verhältnisse (der normativen Falschheit des Sachverhalts und der epistemischen Falschheit seiner Deutung). Die Wirklichkeit selbst scheint auf eine Weise falsch zu sein, die das falsche Verstehen nahelegt, sodass der Umstand, dass wir sie falsch verstehen, so etwas wie ein Indikator dafür ist, dass die Verhältnisse falsch sind.



Ideologiekritik kritisiert also genau genommen nicht nur die Ideologie, sondern eine Praxis, die mittels Ideologie aufrechterhalten bzw. durch diese konstituiert wird. Insofern zielt sie nicht nur auf die Richtigstellung der epistemischen Irrtümer, sondern auf die – »emanzipatorische« – Veränderung der Situation. Und sie glaubt, dass das eine für das andere wichtig ist. Deshalb braucht man für eine solche Kritik nicht nur »Mut, Mitleid und ein gutes Auge«, wie Walzer es für die Sozialkritik behauptet, sondern auch eine gute Theorie.[19]

(2) Wenn nun Ideologiekritik nicht einfach in der Aufdeckung von Irrtum und Unwahrheit im üblichen Sinn bestehen kann – also: in dem Versuch, eine falsche durch eine richtige Auffassung zu ersetzen –, so besteht sie andererseits aber auch nicht schlechthin in der normativen Konzeption eines richtigen Tuns. Sie ist das Ferment eines *praktischen Transformationsprozesses*, der beides, die (soziale) Realität und deren Auffassung, betrifft und in dem sich beides, die soziale Realität und deren Auffassung, ändern muss.

Wie aber leitet Ideologiekritik unser Handeln, oder anders: Wie verhält sie sich zu der praktischen Frage, was ich oder wir tun sollen?

### b. Zweite Paradoxie: »Eine nichtnormative Kritik, die normativ bedeutsam ist«

Ich komme damit zur zweiten der oben angekündigten Paradoxien, zu der Behauptung der Ideologiekritik, »eine nichtnormative Kritik, die normativ bedeutsam ist«, zu sein. Es ist diese Behauptung, die Anton Leist als »Mythos der Ideologiekritik« und damit als ein falsches, wenn auch verführerisches, Selbstverständnis kritisiert.

#### *Der normativ-nichtnormative Status der Ideologiekritik*

Inwiefern nun ist Ideologiekritik tatsächlich »nichtnormativ und dennoch normativ bedeutsam«, nämlich kritisch? Oder besser: Inwiefern behauptet sie, das zu sein?

Der erste Teil der Behauptung jedenfalls scheint sich leicht be-

19 Vgl. Michael Walzer, »Mut, Mitleid und ein gutes Auge«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48/5, 2000, S. 709-718.

legen zu lassen. Ideologiekritik ist insofern nicht normativ, als sie keine Aussagen darüber macht, wie etwas *sein soll* (wie man etwa gesellschaftliche Institutionen einzurichten hätte, damit sie gut oder gerecht wären, oder inwiefern diese schlecht und ungerecht sind), sondern lediglich analysiert, wie die gesellschaftlichen Institutionen und Praktiken, die sie vorfindet, *beschaffen sind*. Ideologiekritik sammelt nämlich, wo sie auftritt, zunächst Indizien. Sie erschließt Zusammenhänge, verweist auf interne Widersprüche, dechiffriert Mechanismen, die zur Verdeckung dieser Widersprüche beitragen, und analysiert Herrschaftsinteressen bzw. Funktionen. Hier wird gezeigt, dass sich eine Situation anders darstellt, als sie zu sein behauptet: dass bestimmte Normen eine andere *Funktion* haben, als man ihnen zunächst ansieht, oder dass sie eine andere *Genese* und *Wirkung* haben, als man gedacht hätte.

Sie *analysiert* also im Fall unseres Beispiels, inwiefern der freie und gleiche Tausch im Modus der Mehrwertproduktion (das ist hier die Aufgabe der Marx'schen Werttheorie) systematisch Ungleichheit, die »bürgerliche« Freiheit systematisch Unfreiheit produziert.[20] Sie *etabliert den Zusammenhang* zwischen den normativen Idealen von Freiheit und Gleichheit und der tatsächlichen Verfassung der Institutionen, die von diesen Idealen geleitet sein wollen. Sie *dechiffriert* die Mechanismen, die es möglich machen, dass Privateigentum und Vertrag als etwas Natürliches statt als etwas historisch/gesellschaftlich Gemachtes erscheinen, sie verweist darauf, dass hier das Partikularinteresse einer bestimmten Klasse für ein Allgemeininteresse ausgegeben wird, und stellt die Frage nach dem *cui bono*, weist also beispielsweise auf, inwiefern das ideologische Verständnis der Vertragsfreiheit der einen Partei des Vertrags Vorteile verschafft.

Ideologiekritik sammelt also Indizien – in der Logik der Verfolgung eines Verdachts. Sie begründet aber (so jedenfalls der Vorwurf ihrer Kritiker) keine Normen, und sie bezieht sich auch nicht – jedenfalls nicht explizit – auf normative Maßstäbe. Ein eigentlich normativer »Standpunkt der Kritik« ist damit jedenfalls noch nicht *an*geführt oder geltend gemacht, geschweige denn *aus*geführt – im Sinne von begründet – worden. Das heißt, sie argumentiert (um beim Marx'schen Beispiel zu bleiben) weder explizit dafür, dass die Nichtverwirklichung von Freiheit und Gleichheit schlecht sei, noch liefert sie eine Begründung dafür, warum Freiheit und Gleichheit überhaupt normativ auszuzeichnen seien.

Schwieriger wird also die Einlösung des zweiten Teils der Behauptung der Ideologiekritik und die Beantwortung der Frage, inwiefern Ideologiekritik trotz alledem kritisch sein kann, wo doch Kritik nicht nur darin bestehen kann zu sagen, wie etwas *ist*, sondern auch eine Position darüber beinhalten muss, wie etwas *sein soll* bzw. eben *nicht sein soll*. Es ist nämlich mindestens unklar, was aus den ideologiekritischen Analysen/Dechiffrierungen/Enthüllungen eigentlich normativ folgen kann – und wie es das tut. Ist nicht die Verdeckung der Funktion, Wirkung oder Genese einer sozialen Praxis oder Institution nur dann problematisch, wenn ebendiese Wirkung oder Funktion abzulehnen ist? Bekommt nicht die Beantwortung der ideologiekritischen Frage danach, »wem die jeweilige Weltauffassung nützt«, nur dann einen kritischen Biss, wenn man voraussetzt, dass dieser Nutzen in irgendeinem Sinne schädlich oder falsch ist?[21]

20 Es ist dabei wichtig, sich klarzumachen, dass Ideologiekritik nicht etwas ist, das unserem Wissen um die Welt etwas hinzufügt, sondern ein Vorgehen, mit dem das, was wir über die Welt »wissen«, in ein anderes Licht gerückt wird. Die an dieser Stelle leider nicht ausführbare These über Marx und die Rolle der Marx'schen Werttheorie ist also, dass auch diese nicht einfach den Status einer »extern« objektiven Theorie hat, sondern in sich ideologiekritisch verfasst ist. Ein solches nichtszientistisches Verständnis, dem natürlich andere Interpretationen und auch andere Aspekte des Marx-Engels'schen Werkes widersprechen mögen, beinhaltet die Einsicht, dass die »politische Ökonomie« einen Gegenstandsbereich hat, der nicht unabhängig davon ist, wie er aufgefasst wird.

21 Natürlich kann man behaupten, dass der Aufweis eines Widerspruchs an sich schon ein normativer Einsatz ist. Es kann aber der Ideologiekritik nicht um die Aufdeckung von Widersprüchen *per se* gehen. Mit der ideologiekritischen Dechiffrierung geht eine negative Bewertung der Effekte dieser Widersprüchlichkeit einher. Man sieht das, wenn man sich eine – zugegebenermaßen schwer vorstellbare – gesellschaftliche Situation vorstellt, in der offiziell Ungleichheit gepredigt wird, faktisch aber eine üppige Gleichverteilung herrscht. Der Ideologiekritiker wird diesen Zustand vielleicht seltsam finden. Dennoch dürfte schon der Analyse der Situation der scharfe Ton fehlen, der die Ideologiekritik auszeichnet. Das liegt unter anderem daran, dass man den faktischen Zustand bewahren wollen wird, selbst wenn man die Selbsttäuschung hier behutsam aufheben will, während im umgekehrten Fall die Aufhebung der ideologischen Täuschung dazu dienen soll, den Zustand zu verändern. Und ist darüber hinaus nicht jeder Widerspruch nach zwei Seiten hin auflösbar, sodass gar nicht ohne Weiteres klar ist, ob die Normen oder die dieser nicht entsprechende Praxis zu modifizieren wäre?

Der Vorwurf des »Selbstmissverständnisses« der Ideologiekritik scheint sich also zu bestätigen. Er lässt sich zuspitzen zu folgendem Befund: Ideologiekritik ist in normativer Hinsicht ein *parasitäres Unternehmen*, abhängig von normativen Standards, die sie selbst nicht generieren kann.[22] Dies impliziert eine Art »Arbeitsteilung«: Die im starken Sinne normative Theorie liefert die Normen; Ideologiekritik hilft dabei, deren Nichteinhaltung aufzudecken. Anders gesagt: Ideologiekritik mit den für sie typischen Verfahrensweisen der Dechiffrierung und Enthüllung wäre letztlich nur »Materiallieferant« oder ein rhetorisches Zusatzelement zur »eigentlichen« Aufgabe der Kritik. Damit wäre Ideologiekritik dann aber tatsächlich eine zwar möglicherweise praktisch bedeutsame, nicht aber eine normativ eigenständige Form der Kritik. Ganz traditionell würden dann »Analyse« und »Kritik« getrennt, die Analyse läge auf Seiten der Ideologiekritik, die eigentlich kritische Arbeit der normativen Entscheidung aber außerhalb ihres Bereichs. Und die Maßstäbe der Kritik würden sich dann in der einen oder anderen Weise »extern«, von einem Standpunkt der Unparteilichkeit aus, wie er von Moralphilosophen auf die eine oder andere Art konstruiert wird, oder aber aus einer vorausgesetzten objektiven Theorie des guten Lebens ergeben. Aber selbst wenn eine solche »Arbeitsteilung« durchaus respektabel sein mag: Sie widerspricht jedenfalls dem Selbstverständnis der Ideologiekritik. Deren Anspruch auf Eigenständigkeit beruht ja auf der Behauptung, dass sie beides zugleich ist: *als Analyse Kritik* (und nicht: eine bloße *Beschreibung* des Bestehenden) und *als Kritik Analyse* (und nicht: eine bloße *Forderung* an das Bestehende).

22 Einen ähnlichen Einwand diskutiert auch, wenngleich mit positiver Bezugnahme auf das Projekt der Ideologiekritik, Raymond Geuss: Wenn die Ideologie einer bestimmten Funktion dient, wenn die Ideologie eine bestimmte Genese hat – brauchen wir dann nicht ein Zusatzargument, damit die Ideologie sich als normativ falsch darstellen lässt? Wenn eine bestimmte Ideologie der Aufrechterhaltung von Herrschaft dient, dann muss doch, damit praktisch-normativ etwas daraus folgt, dafür argumentiert werden, dass (diese) Herrschaft falsch ist. Vgl. Raymond Geuss, *Die Idee einer kritischen Theorie*, a. a. O.





Ist Ideologiekritik also so etwas wie das offensive Begehen eines »naturalistischen Fehlschlusses«, eines Schlusses also vom Sein aufs Sollen? Tatsächlich beruht die Möglichkeit der Ideologiekritik (und die Idee einer Einheit von Analyse und Kritik) auf der Annahme einer *Durchdringung von Deskription und Evaluation*. Ideologiekritik beansprucht, gleichzeitig ein anderes *Verständnis* wie eine andere *Bewertung* sozialer Gegebenheiten zu sein. Der Grund nun dafür, warum Ideologiekritik eine solche Verbindung plausibel zu machen können glaubt, liegt in dem Umstand, dass auch das von der Ideologiekritik Kritisierte, die Ideologie, immer schon beides ist. Ideologien sind *als* Weisen der Weltauffassung normativ. Sie legen als Weltauffassung fest, was überhaupt Optionen möglichen Handelns sind, und bestimmen damit – auf eine sehr grundlegende Weise –, was zu tun ist. Sie stecken also den Möglichkeitsraum des Handelns ab, und dieses Abstecken, Bestimmen und Begrenzen von Möglichkeiten ist, darauf macht Ideologiekritik aufmerksam, selbst ein normatives Geschehen. Ideologiekritik besteht also nicht zuletzt darin, den normativen Charakter (bestimmter?) Deskriptionen zu enthüllen.

Ideologiekritik wäre dann gekennzeichnet durch etwas, das man versuchsweise eine »*second-order*-Normativität« nennen kann, durch eine Normativität, die darin liegt, den konstruierten und perspektivischen Charakter bestimmter Setzungen explizit zu machen. Sie wirkt damit als eine Art von »Verflüssigung« des Bestehenden oder als ein »Aufweis der Veränderbarkeit«[23] sozialer Praktiken und Institutionen – als eine Aufhebung also der einleitend skizzierten Mechanismen der »Selbstverständlichmachung«. »Normativ bedeutsam« ist dieses Vorgehen insofern, als es Handlungsalternativen eröffnet und damit die Bedingungen dafür, »praktische Fragen« überhaupt erst stellen zu können. Indem Ideologiekritik das Normative als solches erkennbar macht, nimmt sie ihm also seine zwingende Kraft.

Allerdings kann Ideologiekritik in einem solchen Unternehmen nicht aufgehen. Alle Weisen der Weltauffassung sind ja insofern (und zwar gerade aus der Sicht der Ideologiekritik) perspektivisch,

23 So Ruth Sonderegger in »Wie diszipliniert ist (Ideologie-)Kritik? – Zwischen Philosophie, Soziologie und Kunst«, in diesem Band, S. 55-80.

»konstruiert« und normsetzend, als es keine (soziale) Wirklichkeit ohne Festlegung eines Bedeutungs- und Möglichkeitsraums geben kann. Der Hinweis darauf an sich aber ist noch nicht kritisch. Der bloße Hinweis auf das »Gemachtsein«, die Nichtselbstverständlichkeit und die prinzipielle Veränderbarkeit des Bestehenden liefert aus sich heraus keine Kriterien dafür, ob und warum bestimmte Institutionen und bestimmte Auffassungen der sozialen Wirklichkeit falsch sind und verändert werden sollten.[24] Ideologiekritik bliebe dann »negativ« in dem Sinne, dass sie an den jeweiligen sozialen Praktiken und institutionellen Arrangements lediglich die Beschränkung des Möglichkeitsraums überhaupt kritisieren könnte. Sie kritisiert dann aber letztlich *jede* bestimmte soziale Praxis oder Institution als solche, aber nicht mehr *bestimmte* soziale Praktiken als falsch. Damit aber droht sich die ideologiekritische »Verflüssigung des Bestehenden« selbst zu untergraben. Sie führt zu der Art von *Totalisierung* des Ideologieverdachts, die schon für die Wissenssoziologie Karl Mannheims zum Problem geworden war. Ideologiekritik muss also, wenn sie Kritik eines *falschen* Bewusstseins bzw. einer falschen sozialen Praxis bleiben und nicht lediglich eine Eigenart jeglicher Weltauffassung beschreiben will, angeben können, wie sich angemessene von problematischen oder unangemessenen Bestimmungen des Bedeutungs- und Möglichkeitsraums unterscheiden. Das aber bedeutet, dass Ideologiekritik, anders zum Beispiel als die Strömungen der Ideologie*theorie* von Althusser zu Butler, die dazu neigen, jede Formierung als einerseits unumgänglich, andererseits aber restriktiv aufzufassen, die Differenz zwischen notwendiger Prägung und Verzerrung ausweisen muss.

Anders gesagt: Die Normativität der Ideologiekritik muss »stärker« konzipiert werden. Will Ideologiekritik als eigenständiges normatives Unternehmen bestehen können, dann muss sie nicht nur an einer »Verflüssigung«, sondern an der transformierenden Überwindung des Bestehenden hin zu einer neuen – besseren – Situation interessiert sein.[25]

24 Vor ähnlichen Fragen steht auch die »Genealogie als Kritik«. Genealogie ist in dieser Hinsicht gewissermaßen ein Gegenmodell oder auch ein Nachfolgemodell zur Ideologiekritik, das dennoch einige Merkmale mit ihr teilt und einige ihrer Elemente »beerbt«. Vgl. zur Genealogie als kritischer Methode Martin Saar, »Genealogische Kritik«, in diesem Band, S. 247-265, und ders.: *Genealogie als Kritik*, Frankfurt/M. 2007. Vgl. dazu auch David Owen, »Kritik und Gefangenschaft. Genealogie und Kritische Theorie« in: A. Honneth und M. Saar (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt/M. 2003, S. 122-144.



## *Auflösung der Paradoxie*

Die spezifische Problematik der Ideologiekritik besteht also darin, dass sie beansprucht, Ferment einer solchen transformierenden Überwindung zu sein, ohne dabei über einen gegebenen externen Maßstab oder gar über eine schon existierende positive Alternative zu den kritisierten Praktiken zu verfügen.[26] An diesem Punkt lässt sich nun aber auch die Pointe ihrer Lösung verstehen: Als Einheit von Analyse und Kritik nimmt sie nämlich gar keinen externen Maßstab in Anspruch, sondern entwickelt diesen aus den kritisierten Verhältnissen selbst. Die Kritik entwickelt sich aus dem durch die Analyse angestoßenen Prozess (in einem Sinne, in dem Analyse mehr als die bloße Vorbedingung für Kritik ist). Eine solche Kritik ist gleichzeitig *bestimmt* und *negativ*: Anders als die oben kritisierte »Verflüssigungsposition« kritisiert sie bestimmte soziale Praktiken aufgrund ihrer Defizienz; sie verfährt dabei aber nach dem Muster bestimmter Negation (oder eines »dialektischen Entwicklungsgeschehens«), also nach dem Prinzip, das für die Hegel'sche Variante immanenter Kritik entscheidend ist: Das Richtige entwickelt sich aus der »aufhebenden« Überwindung des Falschen.

Das Paradox der »selbst nicht normativen aber normativ bedeutsamen Kritikmethode«[27] lässt sich jetzt also folgendermaßen auflösen: Ideologiekritik ist zwar »normativ bedeutsam«, sie ist aber nicht *normativistisch*. In diesem von Michael Theunissen eingeführten Wortgebrauch ist »normativistisch« die Etablierung von *exter-*

25 Hier wiederholt sich das von Mannheim aufgeworfene Problem der Überwindung des totalisierenden Ideologiebegriffs. Vgl. Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Frankfurt/M. 1985, S. 49-94.

26 Wie hier das Verhältnis von Kritik und Praxis für die Ideologiekritik (im Unterschied zu anderen Formen der Kritik) zu verstehen ist, wäre Gegenstand eines eigenen Aufsatzes. Die Formulierungen »Medium« oder »Katalysator« sollen lediglich andeuten, dass Kritik hier einerseits als Kritik selbst »praktisch« sein soll, also *als* Kritik etwas bewirkt und Teil des Transformationsprozesses ist (im Unterschied zu einer bloßen Anleitung oder im Unterschied zu einem am Verhältnis von Gesetzgebung und Ausführung orientierten Modell), andererseits aber natürlich nicht mit Praxis identisch ist oder diese ersetzt.

27 Vgl. Anton Leist, »Schwierigkeiten mit der Ideologiekritik«, a. a. O., S. 59.

*nen normativen Maßstäben*, an denen die Wirklichkeit gemessen wird – das Messen der Wirklichkeit am »abstrakten Sollen«. Sofern nun Ideologiekritik die bestehende Wirklichkeit an den ihr immanenten Maßstäben misst, kann sie *normativ bedeutsam* bleiben, ohne normativistisch zu verfahren.[28] Die implizite Normativität der Ideologiekritik braucht also, ihrem Selbstverständnis nach, einen außerhalb des kritischen Prozesses bestehenden Maßstab gerade nicht, ohne dass sie dabei ihren kritisch-normativen Charakter verlöre. Sie generiert nämlich aus den Selbstwidersprüchen der gegebenen Normen und der gegebenen Realität die Maßstäbe zu deren Überwindung.

Damit aber bekommt die Analyse selbst einen normativ eigenständigen und nicht mehr instrumentellen Charakter. Die normativen Standards einer solchen Kritik lassen sich nämlich nicht unabhängig vom richtigen Verstehen der Wirklichkeit etablieren – wobei Wirklichkeit anspruchsvoll gedacht ist als etwas, das sich nicht durch bloßes »Hinsehen« erschließen lässt. Ist immanente Kritik nicht zuletzt ein Verfahren, Zusammenhänge herzustellen, und ist das Erkennen und die Existenz solcher Zusammenhänge Voraussetzung dafür, in diesen Widersprüche erkennen zu können, so sind die *Widersprüche*, an denen sie ansetzt, nicht umstandslos gegeben, sie werden durch die Analyse erst zugänglich gemacht. Und auch die implizite *Normativität* der sozialen Praktiken und Institutionen, auf die Ideologiekritik gerichtet ist, liegt nicht unbedingt auf der Hand. Für Ideologiekritik als Verfahren immanenter Kritik also sind (genau deshalb) analysierendes *Unter*scheiden und kritisch-normatives *Ent*scheiden – Analyse und Kritik – zwei Aspekte desselben Prozesses. (Womit, um auf die Paradoxie zurückzukommen, normative und nichtnormative Momente untrennbar verschlungen sind, das Deskriptive normativ, das Normative deskriptiv wird.)

28 In einem ähnlichen Sinne argumentiert auch Emil Angehrn: »Die implizite Ethik der Marx'schen Theorie zeigt sich darin als einem bestimmten, nicht im engen Sinn normativen Typus von Ethik zugehörig.« Emil Angehrn, »Sein und Haben. Zum normativen Fundament der Entfremdungskritik«, in: ders. und G. Lohmann, *Ethik und Marx*, a. a. O., S. 125-149, hier: S. 146.



## III
## Ideologiekritik als immanente Kritik

In welchem Sinne nun agiert Ideologiekritik »immanent« – und welche Folgen hat das für die Frage nach den Wahrheits- und Richtigkeitsstandards der Ideologiekritik? Zur Beantwortung dieser Frage muss ich etwas weiter ausholen. Es gibt nämlich sehr unterschiedliche Weisen, die »Immanenz« kritischer Maßstäbe zu verstehen. Die leichteste und naheliegendste ist wohl die (in der Theorie prominent von Michael Walzer[29] vertretene aber auch im Alltagsverständnis sehr geläufige) Version, nach der bestimmte Ideale und Normen zwar zum Selbstverständnis einer bestimmten Gemeinschaft gehören, *de facto* in dieser aber nicht verwirklicht werden. So kann man den USA vorwerfen, in ihrer aktuellen Außen-, aber auch in ihrer Sozialpolitik Werte wie Demokratie, Menschenrechte und Freiheit – die Grundwerte der amerikanischen Verfassung – zu verraten. (Das ist etwa das Modell des Oliver-Stone-Patriotismus, der in seinen Filmen die verschütteten Ideale eines besseren Amerika gegen eine verkommene politische Wirklichkeit hochhält.) In solchen Fällen wird die Wirklichkeit bestimmter Praktiken und Institutionen an den »verschütteten« Idealen derer, die sie betreiben, gemessen. Dies ist eine zweifelsohne häufig betriebene und manchmal wirkungsvolle Form der Kritik, deren Vorteil darin besteht, an bereits bestehende normative Erwartungen anknüpfen zu können. Ihr Nachteil liegt aber ebenso auf der Hand: Sie bleibt partikularistisch an die bestehenden Normen einer Gemeinschaft (die sie noch dazu als in sich geschlossen imaginiert) gebunden.[30]

29 Siehe unter anderem Michael Walzer, *Kritik und Gemeinsinn*, Frankfurt/M. 1993, und ders., »Mut, Mitleid und ein gutes Auge«, a. a. O.

30 Darüber hinaus aber ist sie im Zweifelsfall auf normative Zusatzargumente angewiesen. So ist es angesichts einer sich verändernden und pluralisierten sozialen Wirklichkeit nicht selbstverständlich, in welche Richtung die geforderte Angleichung von Ideal und Wirklichkeit gehen soll. Sollen wir die Normen/Ideale aufgeben oder unsere Praxis verändern? Man mag froh sein um die Möglichkeit, das Ideal der christlichen Nächstenliebe gegenüber Beschränkungen des Asylrechts anrufen zu können; in anderen Fällen allerdings – man denke an die katholische Sexualmoral – wird man eher umgekehrt die Veränderung der faktischen Gewohnheiten zum Anlass nehmen, eine Angleichung in umgekehrter Richtung zu fordern. Darüber hinaus ist unklar, welche unter den möglicherweise konkurrierenden Idealen eigentlich als Bezugspunkt zu gelten haben. Eine ausführ-

Immanente Kritik dagegen, wie ich sie verstehe (und die ich von der hier beschriebenen Variante interner Kritik abgrenzen möchte), hat einen stärkeren Anspruch. Einerseits geht sie, wie Axel Honneth für die von ihm unterschiedene »linkshegelianische« gegenüber der »hermeneutischen« Variante immanenter bzw. (bei ihm) »rekonstruktiver Kritik« herausgearbeitet hat, nicht allein von faktischen, sondern von gerechtfertigten Normen aus. Darüber hinaus aber möchte ich (jedenfalls für die Variante, die für Ideologiekritik relevant ist) behaupten, dass sie, obwohl immanent ansetzend, weniger an der *Rekonstruktion* oder Einlösung normativer Potentiale als an einer durch die immanenten Probleme und Widersprüche einer bestimmten sozialen Konstellation beförderten *Transformation* des Bestehenden orientiert ist. Immanente Kritik tritt dann, wie Marx sagt, »nicht mit einem vorgefertigten Ideal der Wirklichkeit entgegen«, sie entnimmt es ihr aber auch nicht einfach, sondern entwickelt dieses Ideal aus dem widersprüchlichen »Bewegungsmuster der Wirklichkeit« selbst. Es ist diese – gewissermaßen »negativistische« – Variante immanenter Kritik, die, meiner These nach, die Grundlage von Ideologiekritik ist.

### *Was ist immanente Kritik?*

Um es hinreichend kurz zu machen: Es sind fünf Merkmale, die eine solche Form *immanenter Kritik* auszeichnen.

(1) Immanente Kritik geht von Normen aus, die *einer bestehenden (sozialen) Situation inhärent* sind. Allerdings sind diese Normen nicht lediglich Werte, die wir oder »wir als Gemeinschaft« kontingenter- oder traditionellerweise haben. Die Normen, an denen sich immanente Kritik festmachen kann, sind Normen, die auf eine bestimmte Weise *konstitutiv* für bestimmte soziale Praktiken und deren institutionelles Setting sind. Und auch der Umstand, *dass* die Norm überhaupt existiert, ist diesem Verständnis nach nicht kontingent: Die infrage stehenden Normen sind – auf zu erläuternde Weise – nicht nur faktisch gegeben, sondern begründete, *vernünftige* Normen.

(2) Immanente Kritik folgt gerade nicht dem für die interne (oder hermeneutisch-rekonstruktive) Kritik typischen Argumentationsmuster, eine Gemeinschaft habe die Verbindung zu ihren Idealen verloren. Sie hält nämlich den Zusammenhang zwischen Normen und Realität in der von ihr kritisierten Situation nicht etwa für aufgelöst oder geschwächt, sondern für *invertiert* oder *in sich verkehrt*. Das heißt, sie *sind* (wie im oben angeführten Fall der für die bürgerliche Gesellschaft konstitutiven Werte von Freiheit und Gleichheit) wirksam aber *als wirksame* widersprüchlich geworden und defizitär.

(3) Immanente Kritik ist, also orientiert an der *inneren Widersprüchlichkeit* der Realität und der diese konstituierenden Normen. Die institutionelle Realität einer Gesellschaft kann in dem Sinne »in sich widersprüchlich« sein, dass sie konstitutiv einander widerstreitende Ansprüche und Normen verkörpert, die sich nicht widerspruchsfrei verwirklichen lassen oder sich in ihrer Verwirklichung notwendig gegen ihre ursprünglichen Intentionen kehren. (In unserem Beispiel galt das für die Normen von Freiheit und Gleichheit, zeitgenössisch lässt sich das an sozialen Prozessen beobachten, in denen zum Beispiel Verantwortung gleichzeitig zugeschrieben wie untergraben wird, Kreativität eingefordert und Konformität erzeugt wird etc.)[31] Damit einher geht die – nicht unproblematische – Idee, dass es sich hier nicht um einen zufälligen, sondern um einen irgendwie zwingenden, einen *notwendigen Widerspruch* handelt. Es gibt, dieser Annahme zufolge, im Charakter der Normen und in der Beschaffenheit der jeweiligen Praktiken und Institutionen liegende Gründe dafür, dass diese sich nicht widerspruchsfrei verwirklichen lassen. (Der Oliver-Stone-Appell an moralische Läuterung ist also in diesen Fällen vergeblich.)

(4) Immanente Kritik ist *transformativ.* Sie zielt weniger auf die Wiederherstellung einer bestehenden Ordnung und die Wiedereinsetzung geltender Normen und Ideale als auf deren Transformation. Sie stellt also nicht eine ehemals funktionierende Übereinstimmung zwischen Norm und Realität wieder her, sondern ist geleitet durch die Notwendigkeit, eine widersprüchliche Situation in etwas Neues zu überführen.

lichere Auseinandersetzung mit den verschiedenen Typen von und der normativen Struktur interner und immanenter Kritik entwickle ich in Rahel Jaeggi, *Zur Kritik von Lebensformen*, Ms./Frankfurt/M. 2008.

31 Vgl. dazu das aktuelle Forschungsprogramm des Frankfurter Instituts für Sozialforschung und die Beiträge in: Axel Honneth (Hg.), *Paradoxien kapitalistischer Modernisierung*, Frankfurt/M. 2002. Hier wird allerdings der Fokus auf »Widersprüche« durch die Rede von »Paradoxien« ersetzt.

(5) Die hiermit nötig werdende Transformation beinhaltet aber, das ist entscheidend, beides: Die defiziente Realität *und* die Normen selbst. Die Normen bleiben nicht unberührt von dem Umstand, dass sie in einer gegebenen Situation nicht realisiert worden sind. Immanente Kritik ist dann gleichzeitig die Kritik einer Praxis anhand von Normen (mit denen diese nicht übereinstimmt) wie die Kritik dieser Normen selbst. Immanente Kritik kritisiert also – und dieser Umstand wird in seinen Konsequenzen häufig vernachlässigt – nicht nur eine defizitäre Realität anhand des Maßstabs der Norm, sondern verfährt auch umgekehrt. Das heißt, die widersprüchliche Realität (eine Realität, in der sich Normen nur widersprüchlich verwirklichen können) verlangt nach einer *Transformation von beidem: der Realität und der Normen.* Und nicht nach einer einfachen Angleichung der Realität an die Ideale (ob als Wiedergewinnung oder als Einlösung eines Potentials).[32]

Sofern beispielsweise, wie in unserem Beispiel der ideologiekritisch-immanenten Betrachtung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, die Widersprüche zwischen den naturrechtlichen Normen der Gleichheit und der sozialen Realität nur durch ein neues Prinzip ökonomischer und sozialer Organisation gelöst werden können, verändern sich dabei die Konzepte von Freiheit und Gleichheit (in diesem Fall) hin zu einem volleren oder umfassenderen Verständnis von Freiheit als »positiver Freiheit« oder zu einer »materialen Auffassung von Gleichheit«. Der Maßstab der Kritik hätte sich dann im Prozess der Kritik selbst verändert. (Oder richtiger: Er hat sich zugleich verändert und ist sich gleich geblieben.)

32 Das Verhältnis von Ideal zu Verwirklichung im Prozess immanenter Kritik ist, meiner Interpretation nach, ein kompliziertes. Wenn nämlich die von der immanenten Kritik evozierte Verwirklichung der Ideale gleichzeitig ihre Transformation bedeutet, dann ist das, was hier eingelöst wird, nicht eine Verwirklichung des Angelegten in einem statischen Sinn, sondern eine sich anreichernde Bewegung. Das, was hier einzulösen wäre, entsteht gleichzeitig erst im Prozess dieser Einlösung. Eine solche (»performativ-konstruktivistische«) Interpretation des philosophischen Motivs von Potential und Verwirklichung rechnet damit, dass es nie eine Deckungsgleichheit zwischen Potential und Verwirklichung geben kann, dass der Motivationszusammenhang zwischen beidem aber dennoch bedeutsam ist.





Die normative Grundlage, der normative Bezugspunkt der Ideologiekritik steckt damit in der Normativität und Rationalität dieses von ihr angestoßenen Prozesses. Normative Richtigkeit (wie epistemische Wahrheit) ist nicht »etwas da draußen«, sondern ergibt sich nur im Vollzug dieses Prozesses, den man im weitesten Sinne als einen Problemlösungsprozess verstehen kann.

Der dynamisch-transformative Charakter immanenter Kritik führt nämlich zu einem entscheidenden Ergebnis: Die oben skizzierte Transformation, wie sie durch immanente Kritik vermittelt ist, ist als *Entwicklungs- oder Lernprozess* zu verstehen.[33] Für den Charakter dieses Prozesses sind nun drei Aspekte wichtig.

(a) Die internen Widersprüche, an denen immanente Kritik ansetzt, sind nicht logische, sondern *praktische Widersprüche.* Das bedeutet, dass diese nicht »denkunmöglich« sind, sondern zu *Krisen* führen, zu Erfahrungen der Defizienz oder des Nichtgelingens. Eine (soziale) Realität, die in dieser Weise *von Krisen bestimmt* ist, ist – das ist die gemeinsame Annahme von Hegel und Marx – nicht nur moralisch falsch, sie »funktioniert« auch irgendwie nicht.

(b) Immanente Kritik als Ferment eines solchen Erfahrungsprozesses ist nicht lediglich destruktiv, sie ist *konstruktiv* oder affirmativ. Das »Neue« ist hier immer Resultat einer Transformation des »Alten«, das in ihm »aufgehoben« – im dreifachen Sinne des Wortes als Vernichten, Bewahren und Erhöhen – ist. Im Hegel'schen Kürzel ausgedrückt: Sie vollzieht sich im Modus *bestimmter Negation.*

(c) Genau deshalb nun, weil in ihm die Erfahrung und Bewältigung von Krisen »aufgehoben« ist, lässt sich ein solcher *Erfahrungsprozess als Fortschrittsprozess* – als Prozess einer Veränderung zum Besseren – (in einem zunächst nicht besonders starken Sinne) verstehen.

Die Geltungsansprüche der Ideologiekritik (wie der immanenten Kritik) beruhen also auf der Idee, dass das Resultat des Prozesses

33 Der »Weg der Phänomenologie des Geistes« ist ein solcher Erfahrungsprozess als ein Prozess, der sich anreichert durch die Erfahrung von Defiziten und Krisen, aber auch die Psychoanalyse, wenn man deren Bewegung als eine »Dialektik der Veränderung« auffassen darf, lässt sich als ein solcher Prozess verstehen. Vgl. Gottfried Fischer, *Dialektik der Veränderung in Psychoanalyse und Psychotherapie*, Heidelberg 1989.

der Kritik bzw. der Transformation, die diese anleiten möchte, die angemessene Lösung einer Krise ist, die gleichzeitig systematisch notwendig (das heißt in den Verhältnissen angelegt) wie produktiv ist (also die Mittel zu ihrer Lösung bereithält). Die Wahrheit oder der Geltungsgrund der Ideologiekritik beruht damit auf einer Art »historischem Index«, auf der Rationalität eines Lern- und Erfahrungsprozesses also, der sich als Geschichte der Lösung und Überwindung von Defiziten und Krisen, als ein Problemlösungsprozess auffassen lassen muss. Und umgekehrt: Aus der Orientierung an Widersprüchen und Krisen ergibt sich als Kriterium für epistemische wie normative Falschheit das Kriterium des »Nichtfunktionierens«. Die Annahme ist also, dass aus dem Bestehen eines praktischen Widerspruchs eine Art von praktischem Hemmnis folgt. Das Ideologische ist damit das, was der Realität »nicht gerecht« wird und unsere soziale Praxis behindert (oder, wie Karl Mannheim sagt, die »Wirklichkeit nicht einholt«[34]).

## *Schwierigkeiten mit der Ideologiekritik*

Aber obwohl ich das Hegel'sche Modell hier natürlich mit Absicht in einem gewissermaßen pragmatistischen Geist reformuliert habe, zeigen sich genau hier (oder: spätestens hier) erneut die »Schwierigkeiten mit der Ideologiekritik«. Wie nämlich genau lässt sich eine solche Entwicklung (und damit der von der immanenten Kritik vermittelte Transformationsprozess) als eine Entwicklung zum Besseren auszeichnen, wenn man dafür nicht ein finales Telos der Geschichte bzw. des jeweiligen Prozesses in Anspruch nehmen möchte? Und wie überhaupt lassen sich »Krisen« als Motor dieses Geschehens verstehen, wenn andererseits gerade die Betrachtung historischer Entwicklungen nahelegt, dass Krisen (und deren Lösung) nicht »objektiv gegeben« sind, sondern ihrerseits abhängig von Interpretationen, Selbstverständigungsprozessen und den von diesen inspirierten Handlungsketten und -verkettungen? Das Problem der normativen Bezugspunkte von Ideologiekritik scheint

34 Vgl. dazu Karl Mannheims »wertend dynamischer Ideologiebegriff«, mit dem sich sagen lässt: »Falsch und ideologisch ist von hier aus gesehen ein Bewußtsein, das in seiner Orientierungsart die neue Wirklichkeit nicht eingeholt hat und sie deshalb mit überholten Kategorien eigentlich verdeckt.« Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, a. a. O., S. 85.



sich damit also nur zu verschieben. Schon die Frage, was ein praktischer Widerspruch und eine Krise eigentlich ist und was seine »Lösung«, beantwortet sich ja nicht von selbst: Inwiefern ist die materielle Ungleichheit ein »Widerspruch« zur rechtlichen Gleichheit? Inwiefern bedeutet der Umstand, dass, wie Hegel es formuliert hat, die bürgerliche Gesellschaft »bei all ihrem Reichtum nicht reich genug« für die Lösung des drängenden Problems von Armut und Ausschluss ist, eine »Krise« ebenjener Gesellschaftsformation? Was »funktioniert« hier nicht, wo doch einiges funktioniert?

Ich kann hier nur einige Stichworte zur Lösung dieser Probleme geben:[35]

*Erstens:* Die Frage zunächst, wie sich entscheidet, was als »Funktionieren« und was als »Problem« gilt, verweist auf eine Zweideutigkeit in der Rede von den »inhärenten Normen«. Diese können Normen im *funktionalen* Sinne oder *ethische* Normen sein. Im ersten Sinne sagt die Norm nur, dass eine bestimmte Handlungsweise »gut für« das Bestehen einer bestimmten sozialen Praxis ist, also funktional notwendig für diese. Im zweiten Fall verweist die Erfüllung einer Norm auf einen ethischen Geltungsanspruch, der die entsprechende Praxis zu einer im umfassenden Sinne »guten Praxis« macht.

Nun scheint das hier vorgestellte Konzept eine solche Unterscheidung zu unterlaufen. Die angenommenen Normen sind offenbar Normen des Funktionierens und Normen des Gutseins zugleich. »Funktionieren« bedeutet in Bezug auf die hier betrachteten gesellschaftlichen Prozesse mehr als einen reibungslosen Ablauf, nämlich immer das »gut Funktionieren« in einem gleichzeitig funktionalen wie ethischen Sinn. Ein »praktischer Widerspruch« ist dann dadurch gekennzeichnet, dass in ihm Hemmnisse oder Krisen auftreten, die in beiden Bedeutungen problematisch sind: Etwas funktioniert nicht (gut), und es ist nicht gut, wie es funktioniert. Diese eigentümliche Verschränkung von (im engeren Sinne oder ethisch-) normativen und funktionalen Gesichtspunkten trägt dabei dem Umstand Rechnung, dass es im Sozialen gar kein Funktionieren gibt, das unabhängig vom Gutsein wäre. Umgekehrt ist damit die umstrittene These verbunden, dass das Gutsein eine Quelle im (sozialen) Funktionieren bzw. in sozialen Funktionserfordernissen hat.

35 Ich entwickle das ausführlich in meiner Habilitation *Zur Kritik von Lebensformen*, a.a.O.

Es ist hier nicht der Ort, um diese Thematik zu vertiefen. Für die Frage nach den Kriterien für Probleme wie deren Lösung allerdings ergibt sich daraus ein Hinweis: Probleme wären dann immer auch normative Probleme; normative Probleme aber, umgekehrt, immer auch Probleme der Dysfunktionalität. Die Lokalisierung von Problemen hätte dann gewissermaßen von beiden Seiten her zu beginnen und auf ein Passungsverhältnis zu hoffen.

*Zweitens:* Der infrage stehende Entwicklungsprozess, auf dem die immanente Bewegung (der Ideologiekritik) beruht, sollte nicht als ein abschließbarer Prozess, sondern als eine *fallible* und »nach oben offene« Entwicklung hin zu einem jeweils Besseren beschrieben werden. Dabei ist das Kriterium für das »jeweils Bessere« dessen Fähigkeit, die entstandenen Probleme bzw. Krisen zu lösen. Zu dieser Lösung gehört (um einen Gedanken von Alasdair MacIntyre aufzunehmen) ihre Fähigkeit, zu verstehen, wie es zu dieser Krise gekommen ist, und eine einleuchtende Geschichte zu erzählen, die die Lösung als Lösung des Problems verständlich machen kann. Dabei kann es sich herausstellen, dass es im strengen Sinne unentscheidbar wird, ob diese Interpretation »konstruiert« ist oder der »Realität« entspricht. (Und es kann sein, dass sich diese Unterscheidung als nicht so wichtig herausstellt.)

Ist nämlich, *drittens*, Ideologiekritik wie immanente Kritik »ein Verfahren, Zusammenhänge herzustellen«, so sollte man dieser Praxis des Herstellens von Zusammenhängen eine gewissermaßen *»konstruktivistisch-performative« Wende* geben: Die Zusammenhänge wie die Widersprüche, die das Bewegungsprinzip dieser Kritik ausmachen, sind gleichzeitig »gegeben« und »gemacht«. Das soll bedeuten: Weder »entdeckt« die ideologiekritische Analyse einfachhin die widersprüchlichen Zusammenhänge sozialer Wirklichkeit, noch konstruiert sie diese frei heraus. Selbst wenn die Widersprüche, von denen hier die Rede ist, nicht die zwingende Kraft haben, die man ihnen in ideologiekritischen Kontexten manchmal zugeschrieben hat, sind sie doch Resultat praktischer Probleme, die zwar nicht interpretationsunabhängig sind, sich aber – wie das Symptom – doch irgendwie »melden«, das heißt, praktische Konsequenzen und Verwerfungen hervorbringen. Ideologiekritik kann also ihre Analyse und Bewertung weder auf zwingende »letzte Gründe« stützen, noch auf eine letztgültige und von den Akteuren unabhängige Interpretation sozialer Realität. So wird sie Probleme und Widersprüche immer gleichzeitig analysieren und hervorbringen. Damit ein solches Vorgehen nicht willkürlich ist, ist es angewiesen auf eine Art von »Überlegungs- bzw. Interpretationsgleichgewicht« und auf die Passung von subjektiver (= Akteurs-) und objektiver Perspektive. Wenn man allerdings (soziale) Realität auf die damit angedeutete Weise als etwas versteht, dass uns, selbst wenn sie nicht »gegeben« ist, einen Widerstand entgegensetzt, so lässt uns das dennoch nicht ohne Kriterien.

*Viertens* muss Ideologiekritik mit der *Vervielfältigung von Widersprüchen* rechnen. Es kann also heute nicht mehr um die Aufdeckung eines oder des zentralen Widerspruchs der kapitalistischen Gesellschaft gehen, sondern um vielfältige, sich vervielfältigende und teilweise miteinander kollidierende Widersprüche. Das hat unter anderem zur Konsequenz, dass man mit der Persistenz von solchen Konflikten und Widersprüchen bzw. zu Widersprüchen führenden Kollisionen konfrontiert sein wird. Ideologiekritik ist also nicht auf ein romantisch-harmonistisches Ideal von Widerspruchsfreiheit, die Idee einer endgültigen Überwindung von Konflikten festgelegt, sondern sie ist auf diese geradezu angewiesen. Im Unterschied aber zu Positionen, die Widersprüchlichkeit als solche perpetuieren, sieht sie diese als ein Bewegungsmoment, das auf eine, wie immer vorläufige, Überwindung drängt.

## IV
## Schlussbemerkung

Meine letzten Überlegungen sind durch einen Umstand miteinander verbunden: Sie erschließen tentativ einen Bereich für die Ideologiekritik, der in gewisser Hinsicht erneut ein Zwischenbereich ist. Ideologiekritik steht nämlich, so betrachtet, nicht nur zwischen Konzepten der sozialen Realität als »gegeben« und als »gemacht«; sie steht, als immanente Kritik im von mir beschriebenen Sinne, vor allem auch zwischen Objektivismus und Subjektivismus, also zwischen rein objektiven und bloß subjektiven Geltungsansprüchen. Damit komme ich abschließend zu dem Punkt zurück, der für die verbreiteten »Schwierigkeiten mit der Ideologiekritik« hauptverantwortlich zu sein scheint: das Asymmetrieproblem, das scheinbar unausweichlich asymmetrische Verhältnis, das zwischen denen be-

steht, die einer Ideologie unterworfen sind, und dem Standpunkt der Kritik bzw. des Kritikers, der diesen Zustand als ideologisch durchschaut.

Wenn ich mich eingangs zustimmend auf Ricœurs Rede von der »Hermeneutik des Verdachts« bezogen habe, so gehe ich davon aus, dass ein solches Vorgehen einerseits – das ist das Verdachtsmoment – mit der absoluten Deutungshoheit der Betroffenen bricht. Die Suche nach verborgenen Interessens- und Funktionszusammenhängen ist gerade dort wichtig, wo diese nicht auf der Hand liegen und nicht unmittelbar artikuliert werden können. Auch das Aufweisen von »Verselbstverständlichungs«- und Naturalisierungsmechanismen bedarf ganz offenbar gerade des Bruchs mit der zur zweiten Natur gewordenen Selbst- und Weltwahrnehmung. Andererseits aber ist auch eine solche Hermeneutik des Verdachts noch Hermeneutik. Sie versucht nämlich, die Sichtweisen der Betroffenen zu rekonstruieren, ihr Verstehen zu verstehen, die Problematik eines Geschehens nicht extern-objektivistisch, von außen, sondern aus ihrer Sicht zu rekonstruieren. Sie fungiert dabei allerdings nicht nur als eine Art »Reinigung« des subjektiven Standpunkts von Verzerrungen oder Manipulation[36] (diese Position hat es mit dem Problem zu tun, dass sie ausweisen muss, was Manipulation von Prägung unterscheidet); ihr Ansatz bei den Problemen und den Krisen einer Situation lässt sie zum Ferment eines Prozesses werden, in dem es kein objektives »Außen« und keine externen Kriterien mehr gibt, sondern lediglich den Fortgang eines Prozesses, der, ähnlich wie der psychoanalytische Prozess, ohne die Mitwirkung der kritisierten Position (und deren Protagonisten) nicht möglich ist. Ideologiekritik steht damit gerade nicht »außerhalb« des als ideologisch kritisierten Zusammenhangs; der Kritiker ist vom Kritisierten (und denen, die diesem unterworfen sind) nicht getrennt, sondern »Teil der immer schon stattfindenden gesellschaftlichen Selbstverständigung«,[37] der aber anspruchsvoll gefasst ist als Teil der (Selbst-)Auflösung eines Täuschungszusammenhangs. Ideologiekritik ist dann nicht das, was außerhalb der als Verblendungszusammenhang aufzufassenden sozialen Wirklichkeit steht; sie ist die Instanz, die uns mit deren Problemen und Widersprüchen auf eine Weise konfrontiert, die zugleich das Ferment von deren Transformation ist. Dabei hat Ideologiekritik einen eigentümlichen Status: Sie ist nämlich gewissermaßen aktiv und passiv zugleich. Da sie immer auch auf den performativ-praktischen Effekt der ideologiekritischen Erschütterung zielt, ist sie, wie das von ihr Kritisierte, zugleich Theorie wie (als Theorie) Praxis. Und: Gebunden an das Verfahren immanenter Kritik, ist Ideologiekritik, wie jeder Emanzipationsprozess, ein »Prozess, der nur Beteiligte kennt« (Habermas).

Wozu nun brauchen wir Ideologiekritik? Ideologiekritik bekommt nicht nur *andere Phänomene* in den Blick, indem sie zum Beispiel Herrschaftsverhältnisse noch da aufspürt, wo sie unscheinbar und fast unsichtbar sind. Ihre Besonderheit liegt auch darin, dass sie *anders* auf Phänomene *sieht*, deren Unrechts- oder Herrschaftscharakter ganz offensichtlich ist. Die Eigenart der Ideologiekritik besteht dann nicht zuletzt darin, dass sie nicht auf (einzelne) schlechte Handlungen, sondern auf Verhältnisse *als* Verhältnisse zielt. Ideologiekritik ist also gemacht für die Kritik »struktureller Herrschaft« und für die strukturelle Kritik von Herrschaft.

36 Ein solches Konzept von Ideologiekritik ist sowohl bei Raymond Geuss, *Die Idee einer kritischen Theorie*, a. a. O., angedeutet (der es allerdings nicht dabei belässt) als auch, theoretisch ganz anders begründet, bei Positionen zu finden, die Ideologie als irrationale Verzerrung von Präferenzen betrachten; vgl. zum Beispiel Jon Elster, »Belief, Bias and Ideology«, in: M. Hollis und S. Lukes (Hg.), *Rationality and Relativism*, Cambridge/MA 1997, S. 123-149.

37 Zu einer solchen Konzeption vgl. Robin Celikates, *Gesellschaftskritik als soziale Praxis*, Frankfurt/M. 2009.